31e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 9 4 MARS 1909

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète, *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

L'ÉCOLE NEUTRE

§ II. — Les principes

Afin de mettre le plus d'ordre et de clarté possible dans cette analyse doctrinale, d'importance souveraine, nous allons prendre la méthode d'exposition et de critique qui est regardée à bon droit par les professionnels de l'enseignement comme la plus simple en même temps que la plus efficace dans les matières difficiles. Le procédé comprend trois parties : 1° position et précision des termes de la question à résoudre, 2° formule et preuve de la thèse de résolution, 3° examen des objections s'il s'en produit.

I. — Principe général de licéité

Q. — *De façon générale, dans quels cas la neutralité religieuse est-elle licite ?*

Dans les préliminaires posés à l'article précédent, nous avons laissé entrevoir la possibilité d'une attitude de neutralité religieuse parfaitement admissible, en opposition avec celle qui est moralement condamnable. La question présente, d'énoncé limpide, a pour but de mettre en relief, de façon générale, en principe abstrait, les conditions requises, nécessaires et suffisantes, pour que la neutralité religieuse échappe aux justes réprobations morales que nous aurons plus tard à formuler contre elle.

Une fois pour toutes, le lecteur est prévenu que nous sommes, pour l'instant, et nous tenons exclusivement sur le terrain des idées, de la pure doctrine. L'heure des applications pratiques aux contingences qui nous intéressent, surtout à l'heure actuelle, viendra plus tard. Qu'on se garde donc, provisoirement, de rien tirer des conclusions qui vont suivre pour ou contre la neutralité religieuse telle qu'on la peut aujourd'hui rencontrer, en fait, dans nos écoles de France. Voici, maintenant, la réponse à la question posée.

THÈSE I. — Est licite, en soi, la neutralité « confessionnelle » de tout enseignement ou mode d'éducation qui n'a pas à priori le devoir d'être religieux.

Est licite tout acte, toute attitude, qui ne choque aucune loi morale, qui ne heurte aucune obligation préexistante de conscience. Si donc un enseignement ou un point spécial d'éducation se présente, dégagé à priori de tout rapport avec ce que nous appellerons d'un mot large, suffisamment significatif, *le devoir religieux*, la neutralité qu'on y observe à ce point de vue n'entre en contact avec aucune loi morale, naturelle ou surnaturelle. Elle est donc licite, moralement irrépréhensible. Une leçon d'escrime, par exemple, ne présuppose à priori, pas plus chez le maître que chez l'élève, aucune intervention de préoccupation confessionnelle issue des obligations morales du devoir religieux.

Réduite à ces termes, absolument obvies, sans équivoque possible, la thèse est d'une évidence telle qu'elle porte dans son énoncé même sa démonstration, et qu'on pourrait presque lui faire le reproche d'être une simple tautologie, la neutralité licite excluant par définition l'idée du devoir confessionnel. Il était bon cependant de la formuler à part, et en tête de cette étude, non pas pour elle-même, tant elle est indiscutable, mais en raison des déductions graves qu'elle renferme dans ses flancs.

II. — Principe général d'illicéité

Q. — *De façon générale, dans quels cas la neutralité religieuse est-elle illicite ?*

C'est la question précédente, simplement retournée en sens négatif, de résolution, donc, exactement aussi évidente et incontestable.

THÈSE II. — Est illicite en soi la neutralité confessionnelle de tout enseignement ou mode d'éducation qui à priori a le devoir d'être religieux.

Est illicite tout ce qui est péché, c'est-à-dire violation d'une loi, d'un devoir moral de conscience. Or, s'il est des circonstances où le précepte

positif du « devoir religieux » ne s'impose pas, il est des heures aussi où son intervention est inévitable. Nous ne disons point pour le moment quelles sont ces heures-là, ni si elles sonnent souvent au cours de la vie. Elles se présentent, voilà qui est indubitable, et qui suffit à notre thèse. Et alors, en face du « devoir religieux » qui est la contradiction même de la neutralité, rester neutre est commettre un désordre moral, pécher. La neutralité, alors, est donc illicite. Mais il faut noter ici avec soin les limites et la portée de la thèse.

Elle est très générale dans ses termes. Laissons donc de côté toute considération des circonstances pratiques qui peuvent réaliser ou ne réaliser pas l'existence de l'obligation morale du devoir religieux à un instant donné. Encore une fois, nous descendrons sur ce terrain-là plus tard.

Elle est précise dans ses limites. Dès le moment où le devoir religieux n'est plus en cause, la neutralité reprend son caractère d'attitude licite; tout ce qui est neutre n'est donc pas, en bloc, et sans distinction, condamnable par là-même. C'est vrai, et nous n'oublions point la doctrine formulée à la thèse précédente. Mais, par contre, tout ce qui est touché par le devoir religieux n'a plus le « droit » d'être neutre, ne peut plus être neutre.

Il n'y a point de droit au péché, au mal moral, à la violation du devoir. En toute philosophie, même libre penseuse, ce n'est pas au devoir qu'il appartient de céder le pas à la neutralité; c'est à la neutralité de s'effacer devant le devoir. Un père n'a pas le droit de rester neutre, les bras croisés, devant l'assassinat de son enfant qu'il peut, d'un geste, empêcher. Quel libre penseur niera cela ? Il y a donc pour lui des cas où la neutralité est un crime, et si nous lui demandons pourquoi, il n'aura qu'une réponse à faire, celle-ci : Parce que le devoir de conscience est là, à priori, qui commande l'intervention, qui condamne moralement la neutralité.

C'est exactement ce que nous disons, nous aussi, et rien de plus, dans la thèse actuelle. Nous disons cela, tout comme le bon sens universel du genre humain, et nous le répétons avec une âpre énergie, parce que les théoriciens de la neutralité scolaire l'oublient volontiers quand il s'agit du « devoir religieux ». C'est un devoir, cependant, comme un autre, qui s'impose à la conscience comme tout autre, devant lequel, pas plus que devant tout autre, l'abstention n'est pour personne au monde rationnellement admissible.

III. — Illicéité directe

Q. — *Que faut-il penser des obstacles positifs ménagés pour faire directement échec au devoir religieux ?*

Il y a deux manières possibles d'empêcher quelqu'un d'aller à la messe : 1° la manière *directe* qui consiste à combattre dans son esprit, à ruiner, si possible, la notion du devoir à accomplir, à se moquer de la religion, ou, de façon plus correcte, à lui présenter habilement telles considérations qui sont de nature à ébranler son autorité dans l'esprit du fidèle; 2° la manière *indirecte* qui, sans toucher ni mettre en cause la question de la messe, arrive cependant par voie détournée à en éloigner le paroissien, soit, par exemple, en l'occupant ailleurs, soit en se taisant quand on devrait l'instruire de l'heure à laquelle il pourrait y assister.

Cette distinction, vulgaire et classique s'il en fût, a son application dans tous les problèmes que peut avoir à se poser la conscience en face du devoir qui la sollicite. C'est toute la théorie morale des deux sortes de péché : péché *direct* et péché *indirect*. Le premier procède par résistance *positive* à la loi, qu'il méprise en elle-même, qu'il viole si l'on peut dire crânement, dans un duel où il s'efforce de lui porter un coup mortel. Le second, tout aussi vilain en définitive, s'y prend plus lâchement; il se réfugie dans le silence et l'inertie quand le devoir commande impérieusement la parole et l'action. Ainsi péchons-nous couramment de ces deux manières *(positive* et *négative)*, et pour notre propre compte personnel, et dans les fautes que nous faisons méchamment commettre à notre prochain. On verra plus tard pourquoi il était utile de rappeler, à propos de la neutralité, cette distinction élémentaire et les deux thèses qui s'y rapportent.

THÈSE III. — Est illicite tout procédé d'instruction ou d'éducation qui met obstacle positif à la formation religieuse de l'enfant.

Laisser mourir de faim le pauvre auquel on refuse la nourriture, est un crime. L'empoisonner est un crime plus incontestable encore. L'obstacle *positif* dont nous parlons ici, c'est le poison distillé dans le cerveau de l'enfant; c'est l'erreur, le mensonge ou le doute inoculé à sa conscience; c'est le mépris des choses sacrosaintes, substitué au respect, la révolte à l'obéissance, l'irréligion à la foi.

L'odieuse et patente immoralité d'un tel procédé d'instruction ou d'éducation est si parfaitement évidente, que les plus sectaires partisans de la neutralité intentionnellement antireligieuse s'en défendent, jetant les hauts cris quand on les en accuse. Et, à vrai dire, ce n'est plus là de l'abstention, de la neutralité; c'est de l'hostilité réelle, positive, loyalement manifestée dans les ardeurs d'un combat offensif au grand jour. Nous aurons à voir si l'éducateur public officiel se garde autant qu'il le dit de cette attitude d'hostilité positive. Il nous suffit, pour le moment, de retenir qu'il est pleinement d'accord avec nous pour admettre l'évidente certitude de la thèse présente.

S'il nous fallait cependant la prouver, à l'usage des mécréants éhontés qui oseraient faire mine d'en douter, nous dirions simplement ceci : 1° le devoir de formation religieuse chez l'enfant est

pour lui une nécessité morale, naturelle et surnaturelle, non moins urgente que la nécessité de manger pour vivre, donc non moins sacrée et intangible, d'où le crime de quiconque y apporte, de son fait, l'obstacle méchamment voulu d'une paralysie totale ou partielle ; 2° l'Etat proclame qu'il n'est pas de sa compétence, de son pouvoir, dans ses attributions, de sanctionner par voie d'approbation ou de réprobation aucun dogme, une religion ou une philosophie quelconque, d'où le crime, par abus manifeste de pouvoir, de celui qui, en son nom, bouleverse la conscience religieuse de l'enfant pour y infuser une fausse métaphysique de son cru. Thème bien connu que nos lecteurs sauront développer à l'occasion.

IV. — Illicéité indirecte

Q. — *Que faut-il penser des obstacles ménagés pour faire indirectement échec au devoir religieux ?*

Quoique cette question soit tout aussi claire et évidente à résoudre que la précédente, nous pensons néanmoins qu'il y a lieu de s'y arrêter avec quelque attention. L'heure de la neutralité positivement hostile, autant dire de la neutralité remplacée par la lutte ouverte, viendra. Elle n'est pas venue encore, du moins officiellement. En revanche, sur le terrain des obstacles indirects, la neutralité légale peut couvrir, et couvre en fait, des obstacles redoutables à l'éducation religieuse des enfants.

THÈSE IV. — Est illicite tout procédé d'instruction ou d'éducation qui met indirectement obstacle à la formation religieuse de l'enfant.

Voilà de quoi surtout il faut instruire et arriver à bien persuader les parents. Les exemples de la vie pratique ne manquent point pour leur faire comprendre le préjudice que certains moyens détournés, certains obstacles adroitement préparés, l'inertie et le silence même, peuvent causer aux intérêts les plus graves des deux ordres, matériel et moral. Car enfin, on meurt faute de pain, tout comme du poison. Tout est là. *Parvuli petierunt panem.* On ne les poignarde pas, peut-être ; mais si l'on s'arrange de manière qu'ils ne puissent trouver à leur portée le pain sauveur ?... Si on les empêche de sortir à l'heure où la table est servie ?... Où est la différence dans l'intention criminelle ? Où est la différence dans le résultat final : la mort religieuse, ou tout au moins l'anémie religieuse grave de l'enfant ?

Au point de vue rationnel, la thèse de l'immoralité par voie d'omission ou de causalité quelconque indirecte est exactement tout aussi vulgaire et incontestée que celle du mal directement commis par procédés positifs. C'est toujours la loi morale qui est violée ; toujours le devoir religieux qui est méprisé, contrarié, paralysé, anéanti.

Sans doute, il y a quelque chose de plus brutal, de plus saisissant dans le duel qui met aux prises en un corps à corps immédiat le devoir et la volonté humaine révoltée ; sans doute, aussi, les excuses et atténuations peuvent plus fréquemment se rencontrer dans les productions indirectes ou occasionnelles de mal moral, aussi bien que physique, auxquelles l'échevau si fort embrouillé des contingences pratiques de la vie nous expose. Mais, au moins, dans le cas qui nous occupe, quand d'un côté il s'agit de l'affaire religieuse, de la fin dernière de la vie humaine, alors que d'autre part c'est l'âme tendre de l'enfant qui est en jeu, les culpabilités fatalement sont claires et graves, tout aussi condamnables que les autres devant la conscience, malgré la dissimulation machiavélique du procédé indirect de leurs origines.

V. — La neutralité chez l'enfant

Q. — *L'enfant n'a-t-il pas un droit primordial à être élevé dans la neutralité confessionnelle, qui lui permettra plus tard de choisir, librement, et en connaissance de cause, la religion qu'il voudra, et même de n'en choisir aucune si tel est son goût ?*

Il serait superflu de combattre la neutralité au sein de la famille et dans l'école, si l'on n'établissait péremptoirement tout d'abord chez l'enfant le devoir — et donc le droit correspondant — à la formation religieuse de son intelligence et de son cœur, dès le début pour ainsi dire de son existence, avant toute intervention de son personnel et plein libre arbitre. Voyons donc, dans une thèse à part, ce qu'il faut penser de la neutralité considérée, avant tout, subjectivement dans l'âme de l'enfant.

On connaît là-dessus la théorie chère aux libres penseurs de tous les temps, et l'on sait à quel point sa vulgarisation dans l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau a causé à l'esprit religieux public dans notre société moderne un préjudice largement comparable aux ruines politiques accumulées par le *Discours sur l'inégalité des conditions* et le *Contrat social.*

« La religion, dit-on, est *affaire de liberté*, mieux que cela, de liberté de conscience absolument personnelle. Or, rien n'est plus sacré, rien plus intangible que la liberté. Peser sur elle, la tordre, paralyser la spontanéité de son expansion, c'est le crime capital de lèse-dignité humaine, l'oppression tyrannique de la force dans ce qu'elle a de plus odieux, la répugnante exploitation de la faiblesse et du droit au profit de l'égoïsme étranger qui assouvit sa passion intéressée dans la violence.

« C'est par déférence pour l'intangibilité du libre arbitre qu'il faut respecter, toujours, la liberté confessionnelle chez ceux qui ont délibérément fait choix d'une religion. C'est en vertu du même principe qu'il est interdit de contraindre qui que ce soit à des adhésions ou pratiques cultuelles qui ne répondent pas à ses propres jugements de conscience.

« C'est, enfin, pour la même raison qu'il faut

respecter aussi la liberté de l'enfant dans son germe pour tout le temps où il est hors d'état d'en user, et le premier devoir qui s'impose à l'éducateur c'est précisément de faire peu à peu connaître toutes les religions à l'enfant sans lui en imposer aucune, de pratiquer donc à son endroit la neutralité loyale, complète, qui lui laissera le soin de semer plus tard, à l'âge du plein discernement, la graine de son choix dans une terre vierge de toute plantation confessionnelle préexistante. De quelle liberté de conscience pourrait-il bien user alors, si l'on avait par avance orienté sa vie suivant une direction et une vitesse acquise déterminées, réglé ses habitudes, trituré son imagination, façonné sa conscience, et profondément marqué son cerveau d'une empreinte religieuse désormais ineffaçable, sceptique ou religieuse, catholique ou protestante? *L'enfant a droit à la neutralité.* Il faut la respecter. »

A ces insanités voici notre réponse.

THÈSE V. — Il n'y a pas de droit à la neutralité religieuse pour aucun être humain ici-bas, — et moins encore, si possible, pour l'enfant que pour l'adulte en pleine possession de sa conscience et de sa liberté.

Il n'y a pas de droit imaginable chez la créature contre le droit de Dieu créateur, pas de droit imaginable non plus contre le droit surnaturel de Dieu Rédempteur. Sur ce double terrain, l'homme n'a que des devoirs de subordonné à remplir, aucun droit de maître à exercer. Or, le devoir religieux naturel et surnaturel est à priori *imposé* à l'homme, à tout homme quelconque par Dieu. Telle est la fin dernière suprême de la vie, et telle par conséquent la suprême loi régulatrice de toutes ses évolutions sur la terre, en attendant le terme final de sa consommation dans l'éternité.

Affaire de liberté, la religion?... Affaire de *liberté physique,* oui, et c'est trop clair, puisque l'homme garde là comme partout ailleurs, en face du devoir qui sollicite sa conscience, le redoutable pouvoir de se révolter, de fuir la loi et de pécher. Affaire de *liberté morale*, non, et c'est tout aussi clair, dans toutes les philosophies possibles qui admettent encore la distinction du bien et du mal, puisque le mal est interdit à la liberté, puisque le mal est non pas l'objet normal, l'aliment ou la perfection, mais la ruine et le suicide de la liberté.

Entendons-nous. Autre chose est *objectivement* le bien moral considéré en soi avec le droit qui constitue la caractéristique de son autorité à priori sur la conscience, et autre chose les conditions *subjectives* de la rencontre d'une conscience donnée, adulte, raisonnable, avec lui. Dans cette rencontre il peut se faire et il arrive communément que la préexistence du doute, de l'ignorance, des passions, des habitudes acquises, des influences de milieu, occasionnent une hésitation et une lutte où l'intervention de la volonté libre détermine le triomphe final du bien sur le mal. C'est même le propre de l'acte humain au plein sens du mot, qu'il ne s'accomplit jamais sans le concours de liberté, condition nécessaire de son imputabilité et de son mérite.

Mais, de ce que l'homme conscient doive faire *subjectivement* œuvre de liberté dans le choix de la vertu, il ne s'ensuit pas que la vertu soit et se présente à lui comme chose *objectivement* indifférente. Loin de là! La vertu *s'impose*, comme investie d'un droit supérieur, qui n'est point de source humaine, auquel logiquement correspond dans la conscience le devoir à priori de la pratiquer.

Cette pratique humaine, encore une fois, ne va pas sans exercice de liberté personnelle subjective, c'est entendu, et voilà dans quel sens l'on peut dire que la vertu est affaire de liberté; mais, objectivement, moralement si l'on veut, cette pratique n'est pas libre, et voilà dans quel sens il est absolument faux de dire que la vertu est affaire de liberté.

Il y a coexistence simultanée des deux « libertés », des deux indifférences (objective et subjective) dans tous les cas où l'acte humain s'exerce sur une matière qui n'a reçu d'aucune loi supérieure, d'aucun code divin ou humain, l'empreinte, d'origine et d'autorité supérieure au libre arbitre, qui la rend moralement obligatoire ou défendue. Tel le cas des objets de nos volitions qui ne sont en soi, à l'avance, ni bons, ni mauvais, mais, comme disent les moralistes, indifférents. La conscience, alors, n'est saisie par aucune contrainte morale de devoir qui lui impose à l'avance sous peine de péché une attitude déterminée. Mais tel n'est pas le cas du bien moral connu comme tel, ni, en général, de la pratique de la vertu.

Or, parmi les actes de vertu obligatoires, disons plus simplement, parmi les devoirs qui *s'imposent* de par la loi naturelle et divine à la conscience humaine, il faut compter, et au premier rang, le « devoir religieux », qui est proprement le devoir fondamental, rigoureusement commandé à l'homme par la préoccupation dominante de sa vie, le souci de sa fin dernière. Telle est la loi de notre existence, tel l'impératif catégorique de la nature, tel le droit souverain de Dieu en face duquel il n'y a pas de droit possible pour nous, mais seulement des devoirs.

Ceci posé, en quoi est-ce détériorer la liberté humaine que de l'aider à son devoir, de la détourner du mal qui est sa ruine? Passe encore qu'on y mette, avec des adultes, toutes les précautions que commandent l'exercice prudent de la charité et la condescendance prévoyante aux mauvais instincts de notre nature, dont la tolérance peut souvent tirer meilleur parti que la contrainte, même en soi absolument légitime. Mais, avec des enfants? Sur un terrain vierge encore de culture, et où demain foisonnera la germination des mauvaises semences, si l'on n'y prend garde à temps? Quelle éducation, quelle philosophie homicide et quel crime est-ce là? Nous en appelons, tout simplement, 1° à l'Etat qui impose son Code aux citoyens et gêne tant qu'il peut leur « liberté du mal » sur la voie pu-

blique ; 2o au père de famille qui éloigne son enfant des contacts dangereux et le *pousse* tant qu'il peut dans ce qu'il estime être la bonne voie de la vertu et de l'honneur ; 3o à tout être humain de bon sens et de conscience simplement honnête qui aide son prochain au bien, et le détourne, s'il le peut, sans souci même de sa liberté, de l'abîme où il le voit prêt à donner, tête baissée.

Qui donc, en tout cela, se fait scrupule de toucher à la sacro-sainte intangibilité de la liberté d'autrui ? Qui donc ne suppose pas l'existence à priori du devoir qu'impose la loi morale du bien ? Qui donc suppose l'existence du *droit au mal* dans une conscience humaine quelconque ? Qui donc, enfin, met en doute la nécessité d'orienter de façon positive l'éducation de l'enfant vers le bien, de cette frêle créature, dont la faiblesse et la naïveté ont tant à redouter — infiniment plus qu'à l'âge de raison — des vilains contacts du mal ?

Oui, sans doute, tout le monde est d'accord sur ce point-là ; Jean-Jacques lui-même n'y contredit point, qui veut que son *Emile* soit formé, loin du vice, à la pratique de la vertu. Mais voilà ! Ce que contestent les libres penseurs, c'est le caractère moral impératif du « devoir religieux », du devoir religieux confessionnel comme ils disent, surtout du devoir religieux surnaturel et catholique. Qu'on infuse aux enfants toutes les autres vertus si l'on veut, mais pas celle-là...

A quoi nous n'avons rien à opposer, n'ayant pas pour le moment à entreprendre une discussion apologétique sur les fondements et les obligations morales de la foi révélée. C'est en catholique seulement que nous parlons. C'est aux parents catholiques qu'il nous importe de rappeler et démontrer fortement la thèse présente, où ils trouveront, en même temps que le roc solide pour leurs réclamations contre le soi-disant respect dû à la neutralité exigée par le prétendu droit de l'enfant, la réfutation du sophisme fameux de « la liberté de conscience violée par l'éducation religieuse du premier âge. »

Quiconque a la foi doit logiquement y trouver le devoir de lutter avec la dernière énergie pour la sauvegarde du bien le plus précieux qui soit ici-bas pour l'être humain, le devoir religieux surnaturel, condition essentielle de la fin dernière de la vie.

Et voici, pour raison de symétrie, la forme que nous pourrions maintenant donner à notre conclusion :

Est illicite la neutralité religieuse considérée comme correspondant subjectivement à un droit naturel primordial de l'enfant.

VI. — La neutralité dans la famille

Q. — *Les parents ont-ils, et dans quelle mesure, l'obligation d'assurer l'accomplissement du devoir religieux chez l'enfant ?*

Le cycle complet de l'analyse morale des questions que soulève le problème de la neutralité comprend quatre termes : l'enfant, les parents, l'école, l'Etat.

De l'enfant nous venons de parler, en affirmant son droit rigoureux à l'éducation religieuse. Il s'agit maintenant de préciser l'obligation correspondante des parents. Nous aurons plus tard à défendre, dans une thèse à part, leurs droits en matière d'éducation infantile en face des envahissements tyranniques de l'Etat. Pour le moment leurs devoirs sont seuls en cause.

Beaucoup, hélas ! n'en ont qu'une idée fausse ou bien incomplète, sans parler de ceux qui n'en ont pas du tout et abandonnent aux caprices du hasard, quand ils ne la contrarient pas, la formation religieuse de leur progéniture. C'est donc un sujet sur lequel il faut revenir souvent, obstinément, *per fas et nefas, per vicos et plateas*, en chaire, au cours des conversations, au confessionnal, dans la presse. Thèse banale à notre point de vue, sans doute, mais que son importance pratique, absolument capitale, nous fait un devoir d'étudier sans cesse, le plus à fond possible, afin d'avoir mieux à l'esprit et sur les lèvres les idées et les mots qui pourront le plus efficacement en persuader les intéressés.

THÈSE VI. — Est illicite, au premier chef, l'attitude de neutralité dans la famille par rapport au devoir religieux des enfants.

C'est la simple et toute naturelle conséquence de la conclusion précédente. La dépendance est immédiate, et unique, du nouveau-né, pour tout le temps de son enfance, par rapport à ceux qui l'ont appelé à la vie. Si donc il a des droits en venant au monde — et la nature lui en donne, — c'est à ses progéniteurs, et à eux seuls, qu'incombe le devoir corrélatif de les respecter, à eux qu'il appartient d'en procurer l'exercice au petit être incapable de pourvoir par lui-même à ses besoins.

Tout le monde sait cela, au moins de facon vague et en gros. Tout le monde admet cela, au moins en ce qui concerne les premières nécessités et utilités de la vie pour l'enfant. Or, la sustentation matérielle du corps n'est pas le tout de l'existence de l'homme sur la terre. Nous l'avons déjà observé, l'alimentation spirituelle de l'intelligence et du cœur est une nécessité encore plus pressante, quoique d'ordre différent, et une nécessité qui exige impérieusement d'être satisfaite dès le premier instant de l'âge de raison. C'est donc à ceux que la nature charge d'assister aux premiers éveils de la conscience enfantine qu'incombe rigoureusement l'obligation de lui faire comprendre son devoir religieux, de lui apprendre à connaître, à aimer, à prier, à servir Dieu.

Il est impossible de concevoir l'âge de raison et de liberté sans la « moralité » nécessairement inhérente à l'acte humain. Où l'enfant ira-t-il en puiser la juste notion et l'exercice pratique, sinon au sein de la famille, seul soutien possible de ses premiers pas débiles dans la vie, l'unique lumière de sa pensée, l'unique règle directrice primitive de ses œuvres ? Sait-il à l'avance quels sont les bons et les mauvais chemins ? Veut-on qu'il se risque au hasard d'un choix aveugle ? Il a le droit d'être

éclairé; ses parents sont le seul flambeau que la nature met à sa portée. Le père qui l'éteint ou l'éloigne est un criminel nettement caractérisé : il voue l'âme de son enfant à sa perte, il l'abandonne à tous les périls de mort éternelle qui la menacent, au lieu de la défendre et de l'armer pour son salut : double crime, disons-nous, d'attentat à la vie spirituelle de l'enfant et d'outrage à la loi formelle de Dieu qui impose à toute conscience humaine, comme première obligation morale, le devoir religieux.

J'entends bien, encore une fois, que les pères et mères de famille libres penseurs, dépourvus de sentiments chrétiens, raisonnent ici à la Jean-Jacques, et tiennent la formation religieuse de l'enfant pour un accessoire sans importance, subordonné au libre choix futur de l'adulte.

Mais telle ne peut être, sans contradiction formelle, la mentalité des parents catholiques. Voilà ce qu'il faut leur dire et très clairement expliquer. Ils ont charge de corps et d'âme tout à la fois, charge d'alimentation matérielle et d'éducation morale, obligation rigoureuse, en principe naturel, de pourvoir aux deux en même temps par eux-mêmes, directement, sous leur personnelle et pleine responsabilité de conscience devant Dieu.

Ils y sont tenus *au premier chef*, disions-nous encore dans l'énoncé de la thèse, et cela se comprend assez, en raison de la proximité naturelle inévitable qui met en contact immédiat, physique et moral, les parents et l'enfant, sans que personne au monde ait qualité pour se poser comme intermédiaire autorisé entre eux. Que les parents puissent déléguer à une tierce personne leur autorité éducatrice et confier, en partie, à autrui l'accomplissement de leurs propres devoirs, nous aurons soin d'en convenir, et c'est une autre question. Il n'en reste pas moins vrai que l'obligation primitive pèse intégralement sur le père et la mère, et que s'ils s'en déchargent, rien ne peut les exempter de la responsabilité qui leur reste quand même de veiller à ce qu'elle soit convenablement accomplie par ceux qu'ils ont librement choisis pour les remplacer.

Au surplus, même dans l'hypothèse où l'enfant recevrait ailleurs une éducation convenable sous tous rapports, la neutralité religieuse au sein de la famille resterait encore chose illicite, un évident désordre moral. Sans parler du devoir qu'ont les parents chrétiens de faire œuvre publique de culte dans leur vie conjugale et domestique, il suffit de remarquer que l'éducation étrangère n'empêche point les exilés du pensionnat d'avoir de temps à autre des relations familiales avec les parents, et dans ces rapprochements intimes, si rares et si courts qu'on les veuille imaginer, l'attitude neutre des parents constituerait un mauvais exemple, une très fâcheuse suggestion négative, le pire des enseignements, et donc, en fait, un obstacle indirect à la formation religieuse de l'enfant. L'autorité paternelle a ses limites dans l'ordre des intérêts temporels ; elle n'en a pas qu'elle puisse se justifier à elle-même, dans le devoir, que lui impose la charitable piété « filiale », de donner au moins le concours de son bon exemple, et parfois plus, aux enfants dans l'accomplissement de leur devoir religieux, tout le temps que durent, jusqu'à la mort, les relations obligatoires du lien familial.

De toutes les « neutralités » celle-ci donc est, à tout point de vue, la plus insoutenable, comme elle est aussi la plus désastreuse. C'est là qu'il convient de concentrer tous nos efforts. Que serait, en effet, la neutralité de l'Etat et de ses écoles, si elle n'avait pour complice la très coupable indifférence religieuse des parents ?

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La charité parfaite qui justifie même avant le recours au pouvoir des clefs, implique le vœu de se confesser ; c'est admis. Mais le justifié doit-il se confesser aussitôt qu'il le peut, comme le dit certain Catéchisme ? Ne lui est-il pas permis d'attendre le moment où le précepte de la confession annuelle l'obligera ?

R. — Précisons bien les choses. Aucun péché ne peut être remis sans contrition : il faut en effet que l'acte mauvais auquel la volonté s'est attachée soit rétracté et détesté, et que le plaisir mauvais que le cœur y a pris soit détruit par la douleur et le brisement du cœur. Et si cette contrition est parfaite, il ne peut rien rester du péché quant à la coulpe, même avant qu'il soit confessé et absous.

Sans doute, la charité parfaite justifie bien aussi, puisqu'elle nous unit intimement à Dieu, et qu'on ne peut pas être uni intimement à Dieu tant qu'on reste en état de péché mortel qui nous en sépare absolument ; et l'on ne peut pas, dit la Sainte Ecriture, aimer parfaitement Dieu sans être aimé parfaitement de lui *(Ego diligentes me diligo)*, d'autant plus que c'est lui qui seul peut nous donner cet amour surnaturel et parfait qui est le plus grand de ses dons. Mais nous pouvons dire que c'est grâce à la contrition parfaite, que la charité parfaite renferme explicitement ou implicitement, que celle-ci nous justifie.

Elle la renferme *explicitement*, si l'âme sait qu'elle est en état de péché mortel et y pense actuellement au moment où elle forme l'acte de charité parfaite. On ne peut pas en effet aimer Dieu parfaitement et pour lui-même, sans être profondément attristé des fautes graves dont on se sent coupable, et par lesquelles on a offensé bien grièvement Celui qu'on veut aimer par dessus tout, et par lesquelles on s'est volontairement constitué son ennemi mortel, et sans lui en demander bien humblement pardon. — Si au moment même où l'on fait cet acte d'amour parfait on ne

se croit pas coupable de péché mortel, ou si l'on n'y pense pas, cet acte d'amour n'en renferme pas moins *implicitement* la contrition parfaite, puisque, comme nous l'avons dit, on ne peut pas avoir l'un sans l'autre, et qu'aussitôt que la pensée viendra qu'on est en état de péché mortel, on en exprimera à Dieu un regret profond.

D'un autre côté, Jésus ayant dit à ses apôtres : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt,* les a constitués juges nécessaires et sans le ministère desquels les péchés mortels ne peuvent pas être pardonnés. Nous disons : les péchés *mortels*, parce qu'il a toujours été reconnu dans l'Eglise que ces paroles de Notre-Seigneur ne regardent strictement que les péchés mortels, qui seuls sont, rigoureusement parlant, des péchés, c'est-à-dire des péchés méritant et emportant avec eux l'inimitié de Dieu et la peine éternelle de l'enfer où règnent surtout la haine et la privation de Dieu qui en sont la peine principale. Si donc il ne s'agissait que de péchés *véniels,* ils pourraient être remis directement par la contrition parfaite seule, sans aucune volonté de les confesser : l'Eglise, dirigée par l'Esprit-Saint, n'ayant jamais reconnu ni imposé l'obligation de confesser les péchés véniels. Mais dès lors qu'il s'agit de péchés *mortels*, l'Eglise a toujours reconnu l'obligation imposée par Notre-Seigneur lui-même de les confesser, soit qu'ils n'aient encore jamais été remis, soit qu'ils aient été remis par la contrition parfaite, soit qu'ils aient été remis indirectement par une absolution à laquelle un oubli ou autre cause légitime aurait empêché de les soumettre directement, et elle l'a confirmée et précisée par ce commandement : *Tous tes péchés confesseras à tout le moins une fois l'an.*

Dès lors qu'on a la contrition parfaite, on a nécessairement le bon propos et la volonté de ne plus commettre au moins aucun péché mortel, et d'observer fidèlement au moins tous les commandements obligeant sous peine de péché grave, par conséquent le commandement obligeant à confesser tous les péchés mortels non encore confessés.

De plus, il existe une obligation spéciale, en dehors du commandement de l'Eglise, de confesser les péchés effacés par la contrition parfaite, parce que si, avant les paroles de Notre-Seigneur instituant le sacrement de pénitence, la contrition parfaite pouvait par elle seule remettre les péchés mortels, elle ne le peut plus maintenant qu'en vertu du ministère des prêtres, auxquels Notre-Seigneur a remis tout pouvoir relativement à la rémission des péchés mortels. Cela, en fait, n'a point diminué l'efficacité de la contrition parfaite, plus facile même à avoir maintenant qu'autrefois, mais y a ajouté une condition renfermée maintenant au moins virtuellement en elle. C'est donc en vertu de la confession faite, ou qu'on doit et qu'on veut faire, que le pardon de Dieu est accordé à qui a cette contrition parfaite, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'émettre expressément ce vœu ou cette volonté, incluse maintenant nécessairement dans la contrition parfaite.

Donc quiconque a obtenu la rémission d'un ou plusieurs péchés mortels, grâce à cette volonté de confession et à la contrition parfaite qui la renferme, est tenu d'exécuter cette volonté sans laquelle le péché n'aurait pas été pardonné.

Mais alors, *quand est-on tenu de se confesser?* Evidemment si les péchés avaient été pardonnés en vue de la contrition parfaite seule, renfermant la volonté d'observer tous les commandements obligeant sous peine de péché mortel, on n'y serait tenu que quand urgerait le précepte de l'Eglise précisant le précepte divin. L'Eglise, en effet, en dehors de certaines circonstances spéciales, telles que le danger de mort et quelques autres, n'a jamais indiqué d'obligation générale de se confesser sinon une fois par an.

Mais comme ici on n'a obtenu la rémission de ses péchés qu'en vue du vœu et de la volonté de les confesser, n'y est-on pas tenu plus tôt que ne le porte le commandement par lui-même? Nous ne le croyons pas, car nous n'en voyons de trace certaine nulle part, et ceux qui voudraient qu'on fût obligé de se confesser alors le plus tôt possible, seraient absolument incapables de le prouver. Or *non est obligatio, nisi certo de ea constet.* C'est le sentiment du grand nombre des théologiens qui se contentent, comme nous le faisons volontiers nous-même, d'*exhorter* alors à se confesser le plus tôt possible afin de mieux conserver les fruits de la contrition parfaite et d'être plus fort pour ne pas retomber. C'est pour cela sans doute que certains Catéchismes portent qu'alors il faut se confesser « le plus tôt possible; » mais il faut voir là plutôt un conseil pressant qu'une obligation stricte.

L'Eglise ne l'ordonne expressément que dans un seul cas, indiquant suffisamment par là que dans les autres cas elle ne regarde point comme obligés à une confession si prompte ceux qui auraient obtenu le pardon de leurs péchés par la contrition parfaite. Ce cas est celui du prêtre ayant commis un péché mortel et ne pouvant se confesser avant de célébrer une messe qu'il est obligé de dire, et qui alors doit au moins s'exciter à la contrition parfaite et se rendre à lui-même le témoignage qu'il croit l'avoir. De lui le saint Concile de Trente [1] a prononcé : *Quod si, necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebravit, quamprimum confiteatur,* — ce que les théologiens expliquent : *intra triduum,* pourvu toutefois que dans cet intervalle de trois jours il n'y ait pas pour lui nouvelle obligation de célébrer une autre messe; car l'Eglise, par respect pour l'Eucharistie, le plus grand des sacrements, ne veut pas qu'un prêtre ou même un fidèle, à moins de nécessité urgente, se fie à la contrition parfaite, et communie sans s'être confessé.

Beaucoup de théologiens croient que ce précepte

[1] Sess. XIII, *De Euch.*, cap. VII.

est divin et vient originairement de Notre-Seigneur lui-même. Mais ils estiment que, bien plus probablement, ce précepte de se confesser *quamprimum, intra triduum*, ne regarde que le prêtre qui après un péché mortel aurait célébré sans avoir pu se confesser ; mais non point le laïc qui après un péché mortel se serait vu obligé de communier sans avoir pu se confesser. Nouvelle preuve qu'ils ne regardent point comme obligé de se confesser le plus tôt possible celui qui aurait obtenu le pardon de ses péchés par la contrition parfaite et n'aurait point communié. Ce qui n'empêche pas qu'il est bon de le conseiller très fortement.

Q. — 1° Une sœur *tourière* d'une communauté cloîtrée est-elle regardée comme religieuse, ou plutôt n'est-elle pas une simple personne pieuse (tertiaire, par exemple) au service de la communauté ?

Dans certaines communautés, lesdites sœurs ne font même pas de vœux. Dans le cas présent, elles font des vœux annuels.

2° Une sœur novice-tourière peut-elle aller faire la quête avec une sœur professe, pendant des semaines entières (par conséquent, elle ne rentre point chaque nuit au couvent), sans que le noviciat soit interrompu ?

Cette manière de faire est pratiquée depuis longtemps dans un couvent.

3° Au cas où un tel mode de faire ne serait point permis, la profession des sœurs qui ont eu un semblable noviciat est-elle invalide ?

R. — Ad I. Mgr Battandier a un mot sur les sœurs *tourières ;* nous y trouverons la solution de votre première difficulté :

Il arrive que les sœurs cloîtrées peuvent avoir besoin du secours d'autres personnes pour les commissions et les relations avec le dehors. Plusieurs communautés ont imaginé de prendre des *tourières*, ainsi nommées parce qu'elles sont au tour. Cette manière de trancher une difficulté réelle a reçu l'approbation de la S. C., qui laisse toute latitude aux Instituts sur ce point et leur permet de faire les constitutions de cette classe de personnes, comme aussi de les rendre participantes, par une sorte d'affiliation, des biens spirituels de l'Institut. « Nihil tamen obstat quominus pro exterioribus domus negotiis Congregationes virorum pios homines, et Congregationes sororum pias fœminas sibi addicant, quibus certam vivendi formam præscribant, et meritorum proprii Instituti participationem concedant. » Ainsi s'exprime l'art. 51 des *Normæ*. Bien entendu ces règlements ne peuvent être insérés dans les constitutions [1].

Le 17 août 1906, le Vicariat de Rome a promulgué en sept articles un règlement pour les religieuses de Rome. Ce règlement rend obligatoire l'emploi de personnes séculières faisant dans les magasins les achats au nom et à la place des sœurs, auxquelles il est interdit de faire leurs acquisitions par elles-mêmes. « Ce règlement, dit Mgr Battandier à l'endroit cité, n'est que pour Rome, et plusieurs communautés ont déjà dû en demander la dispense et l'ont obtenue. »

Vous trouverez dans ces explications la solution à votre difficulté.

Ad II. Nous avons prouvé longuement que pour une religieuse d'un institut approuvé à Rome, d'après la pratique de la Secrétairerie de la S. C. des Evêques et Réguliers, une interruption de 24 heures, même pour une cause urgente, même revêtue de l'approbation de la supérieure, était regardée comme brisant la continuité du noviciat : ce qui obligeait soit à le recommencer, soit à demander une dispense, qui se refusait rarement.

Il y a donc violation de la loi relative à la continuité du noviciat dans cet envoi des novices comme compagnes des sœurs quêteuses.

Il y a aussi violation de l'art. 85 des *Normæ,* qui défend de donner les novices comme compagnes aux sœurs qui sortent de la maison : « Non eis permittatur sorores professas exeuntes domo comitari. »

Ad III. Quoi qu'il en soit de la question de principe sur la nullité de la profession de ces religieuses, « le plus sage, dit Mgr Battandier, est de demander une dispense, au moins *ad cautelam,* qui du reste se refuse bien rarement [1]. »

Q. — Nous vivons en pays anglais, et l'évêque nous commande de chanter, à la bénédiction du Saint-Sacrement, l'oraison *pro Rege*. Etant donné que le roi Edouard (on en prononce le nom dans l'oraison) est notoirement hérétique, pouvons-nous nous soumettre en ce cas à la prescription de l'Ordinaire ?

R. — Les *Collectanea* de la Propagande contiennent plusieurs décisions sur cette question ; nous allons les donner pour en déduire une ligne de conduite absolument sûre.

1° *Saint-Office, 23 février 1820.* — « QUEBEC. — 1° Ad missam solemnem ecclesiarum diœcesis Quebecensis, cantatur pro rege Angliæ *Domine salvum fac regem,* et tum in ecclesiarum parochialium pronao (gallice *le prône),* tum in benedictionibus SSmi Sacramenti ubi pro papa et pro episcopo, pro rege *nominaliter* oratur. Quæritur an talis consuetudo arguenda sit communicationis vetitæ cum hæreticis ? — RESP. Ad I. *In casu et circumstantiis expositis esse locum dissimulationi et tolerantiæ* [2]. »

Au Canada, il est donc permis, par *tolérance,* de chanter le *Domine salvum fac regem* pour le roi d'Angleterre, de nommer ce souverain au prône de la messe paroissiale et dans les oraisons des bénédictions du Saint-Sacrement.

2° *Propagande, 2 août 1830.* — SANTORIN. — Pour ne pas encourir l'indignation du président schismatique de la Grèce, l'évêque de Santorin, dans les cérémonies où l'on chante le *Domine salvum fac regem* pour le roi de France, protecteur des catholiques d'Orient, fait ajouter *Domine salvum fac præsidem,* sans l'oraison toutefois ; il demande ce qu'il faut penser de sa conduite dans le cas ? — « RESP. *Esse annuendum* [3]. »

La réponse est la même que pour Québec, à raison des difficultés sérieuses qu'aurait pu amener une pratique sévère.

[1] Battandier, *Guide canonique,* 1908, n. 74.

[1] *Op. cit.*, n. 106.
[2] *Collectanea,* t. I, n. 739, ad 1, p. 432.
[3] *Collectanea,* t. I, n. 819, p. 482.

3º *Saint-Office, 12 mai 1841.* — « Ad Ep. SANCTORIEN. — ...3º Quand les évêques sont invités par les gouverneurs locaux à célébrer dans leurs églises les fêtes de la cour, ils doivent se contenter du *Te Deum* et de la bénédiction du Saint-Sacrement, après laquelle on poussera trois fois l'acclamation accoutumée : *Vive le roi !* [1] »

4º *Propagande, 5 juillet 1841.* — « PRO SIN. — CHAN-SI. — Dans l'oraison du vendredi saint, *pro imperatore*, doit-on placer le nom du souverain chinois ? Il en est qui lui substituent le nom de l'empereur d'Autriche. — RESP. *Omittendum ; et item in Præconio paschali verba quæ ipsum respiciunt* [2]. »

Comme il n'y a aucun danger, la Propagande exige l'application de la règle commune.

5º *Propagande, 24 juillet 1850.*— « Seulement dans les limites de l'empire turc et par pure *tolérance*, on permet de prier publiquement pour le Sultan. Voici la formule à employer : *Nous prions le Seigneur pour qu'il daigne accorder sa divine grâce à notre éminent Empereur, pour que nous puissions jouir de la paix temporelle et éternelle.* Si le Sultan exigeait que son nom fût inséré dans la formule de prière, rien ne s'oppose à ce que l'on accède à son désir [3]. »

Ici, la crainte conseille la tolérance.

La solution de votre difficulté se trouve au premier décret.

Q. — Pour le jeûne eucharistique, ne pourrait-on pas appliquer ce principe : L'esprit de la loi vivifie, la lettre tue ?

Le jeûne eucharistique a été établi par respect pour le corps sacré de Notre-Seigneur, réellement et substantiellement présent dans l'estomac de celui qui communie.

Est-ce l'observer que de manger et boire à minuit moins le quart et communier à minuit et demi (nuit de Noël) ? La loi de l'Eglise est cependant observée.

Est-ce l'observer que de manger immédiatement après la sainte messe, comme le font certains curés qui se font apporter à la sacristie (on traverse l'église) leur café au lait ? La loi de l'Eglise est cependant observée.

Le jeûne eucharistique ne serait-il pas mieux sauvegardé si la loi portait : Ne rien manger ni boire au moins 3 heures avant la communion, et au moins une demi-heure après la communion ?

R. — Nous sommes *à peu près* d'accord avec notre vénéré confrère, c'est-à-dire que nous reconnaissons très bien, avec lui, que la loi du jeûne eucharistique par elle-même n'exige qu'une chose : c'est de ne rien prendre après minuit le jour où l'on veut célébrer ou communier ; conséquemment ceux qui prendraient quelque chose très peu de temps avant minuit, ne pécheraient certainement pas contre la loi ; ce qui n'empêche pas qu'en certains cas ils pourraient agir contre le but que s'est proposé cette loi ; *sed finis præcepti non cadit sub præcepto.*

Notre confrère aimerait que la loi portât : « Ne rien manger ni boire au moins 3 heures avant la communion, et attendre une demi-heure après la communion pour manger et boire. » En règle générale, ce serait assez bien. Mais qui fixerait les nombreuses exceptions qui s'imposeraient comme nécessairement ? D'ailleurs, ce n'est point à nous de changer la loi, ni de la juger, ni de donner à son sujet des conseils au Souverain Pontife.

Mais nous devons examiner théologiquement si ceux dont parle notre confrère, et qui certainement ne pèchent pas contre la loi elle-même, ne pécheraient pas contre le respect dû, en vertu de la loi naturelle, à l'Eucharistie.

I. D'abord, ceux qui prennent quelque chose presque immédiatement avant de célébrer la sainte messe dans la nuit de Noël ou une autre nuit sont regardés par plusieurs théologiens comme péchant véniellement contre le respect dû à l'Eucharistie, à moins qu'ils n'aient pour les excuser une raison proportionnée.

Se fondant sur la condition imposée par le Souverain Pontife en 1885 à la permission qu'il donna de célébrer à Lourdes, pendant les pèlerinages, la sainte messe à partir de minuit, que les prêtres qui la célèbreraient ne prendraient aucune nourriture ni aucune boisson dans les quatre heures qui la précéderaient, Noldin (nº 150, c) dit ceci : « A sumendo cibo vel potu per aliquod tempus abstinere debere eum, qui mox post mediam noctem celebrat, nulla lege præcipitur ; quamvis ergo per se paulo ante mediam noctem adhuc comedere aut bibere possit, attamen præscindendo a casibus improvisis, decentia postulat ut compluribus horis (circiter quatuor) ante sacrum, a cibo et potu abstinuerit, ne cibus sacer cum profano paulo ante sumpto commisceatur. »

Sans autant insister, Clément Marc dit à peu près dans le même sens (nº 1558) : « Ante mediam noctem cœnare et paulo post, cibo nondum digesto, communicare, ratione jejunii non prohibetur ; quare, justa adstante causa, fieri potest. »

C'est pourquoi, à moins qu'il ne s'agisse d'une permission particulière dont on doit strictement observer les conditions, nous croyons volontiers avec les théologiens, que celui qui sans raison prendrait quelque chose très peu de temps avant de communier, sans raison suffisante, pécherait véniellement ; mais nous n'oserions étendre cette prohibition sous peine de péché jusqu'à 4 heures, tout en y étant favorable. Et nous serions loin de blâmer un prêtre qui, ayant confessé presque toute la journée la veille de Noël, et encore après sa collation jusqu'à près de minuit, et se trouvant alors épuisé et craignant de ne pas pouvoir chanter convenablement la messe de minuit et y distribuer de nombreuses communions, prendrait alors peu de temps avant minuit une boisson tonique et fortifiante pour se soutenir ; à plus forte raison si c'était vers 10 heures 1/2 ou 11 heures.

II. De même les auteurs, Génicot, Noldin, etc., pensent qu'il y aurait péché véniel contre le respect dû à la sainte communion, si l'on prenait, sans raison suffisante, quelque chose immédiate-

[1] *Collectanea*, t. I, n. 921, ad 3, p. 519.
[2] *Collectanea*, t. I, p. 520, n. 926.
[3] *Collectanea*, t. I, n. 1046, p. 567.

ment après, ou même immédiatement après la messe, comme le font les prêtres cités par notre correspondant. (Il nous semble même que dans cet exemple les fidèles doivent être moins qu'édifiés, et qu'il doit y avoir à cause de cela un autre péché véniel en plus). Mais il n'y a plus péché véniel quand il y a une cause suffisamment justifiante, par exemple, si l'on est vraiment fatigué et qu'on ne puisse pas, sans inconvénient réel, attendre davantage, ou quand on doit partir de suite en voyage. L'Eglise ne regarde pas comme inconvenant en soi que l'Eucharistie soit quelquefois un peu mêlée à une nourriture ou boisson ordinaire; la preuve, c'est qu'elle veut que le prêtre prenne les ablutions de suite après la communion et que les ordinands prennent de même un peu de vin et d'eau, quoique ce ne soit pas nécessaire.

Noldin voudrait, en règle générale, qu'on attendît pour prendre quelque chose que les saintes Espèces fussent suffisamment altérées dans l'estomac pour ne plus contenir Notre-Seigneur. Mais quand cela arrive-t-il ? On ne peut pas le savoir. Est-ce après un quart d'heure ? Est ce après une demi-heure, comme cela semble maintenant plus probable ? Est-ce après une heure ou plus, surtout pour les prêtres ? De plus, le délai ne peut pas être le même pour tous les estomacs; il doit y en avoir chez qui les saintes Espèces ne seraient pas encore consommées deux heures après. Aussi, et nous aimons mieux cela, Génicot ne voit un manque de respect capable de constituer un péché véniel que dans les personnes qui, sans raison suffisante, se mettraient à table avant d'avoir donné à leur action de grâces un temps convenable. Dans bien des maisons d'éducation chrétienne, et même dans bien des couvents, on donne environ un quart d'heure à l'action de grâces après la messe, puis on va prendre en commun un petit déjeuner avant de se mettre au travail, et personne, que nous sachions, n'a jamais réclamé. Mais les personnes qui seraient obligées d'agir ainsi, nous les exhorterions instamment à prendre garde de ne point trop se distraire, à s'efforcer de garder le souvenir de leur communion et de rester unies à Notre-Seigneur par la prière ou au moins par la pensée, même en mangeant ou en travaillant, et cela pendant une heure au moins, et nous croyons que ce ne serait pas trop.

Q. — Il s'agit d'un chef de district (nous sommes en pays de mission) qui, d'accord avec ses notables (ou fabriciens), veut, non sans raison, bâtir une église centrale et a besoin pour cela de tous ses revenus.

L'Evêque, qui a des œuvres générales secondaires à soutenir (écoles, hôpitaux...), trouve que les revenus de ce district boucheraient un joli trou dans son budget, et dit au curé : « Non, vous ne bâtirez pas votre église; mais vous me livrerez les revenus de votre district que vous n'emploierez pas à l'entretien du personnel et aux autres dépenses annuelles ordinaires. »

A qui, en droit, donner la priorité pour la disposition de ces revenus : à l'Evêque, qui en reçoit d'ailleurs tous les ans le compte administratif, ou à la paroisse (ou district) qui les possède et en a besoin pour bâtir son église?

R. — Pour résoudre cette question délicate, nous rappellerons d'abord quelques principes canoniques au sujet des biens des missions.

I. Comme il y a des *biens de paroisse* dans les contrées soumises au droit commun, il y a aussi des *biens de mission* dans les pays soumis à la Propagande. Nous en donnerons plusieurs preuves:

1° *Décret de la Propagande du 28 juillet 1721 :* « Emi Patres... statuendum censuerunt ne ullus missionarius aut Præfectus Missionum pro tempore audeat sub quovis prætextu aut quæsito colore oppignare et distrahere, seu in superfluos usus impendere *bona* vel *pias oblationes earumdem Missionum* sine prævia licentia S. C. [1] » Puisqu'il y a défense d'abuser des biens des missions, c'est que ces biens existent.

2° *Instruction de la Propagande du 27 mai 1881.* — Dans le préambule, il est dit que les biens acquis avec les aumônes des Missions sont de *vrais biens ecclésiastiques*, bien que les lois civiles ne les reconnaissent pas comme tels dans toutes les contrées : « I boni che si acquistano con l'elemosine raccolte per le missioni sono veri boni ecclesiastici, ancorche non vengano riconosciuti come tali dalla legge civile. [2] »

Cette proposition sera prouvée d'ailleurs par tout ce que nous dirons encore sur ce sujet.

II. C'est la mission elle-même qui est regardée comme *propriétaire* des biens acquis pour son usage. L'Instruction du 27 mai 1881, dont nous venons de citer le préambule, est très explicite à ce sujet :

Un missionnaire ne peut, de son autorité privée, placer ces biens en son nom personnel dans le but d'en disposer plus librement; il ne peut le faire qu'avec une autorisation régulière et après avoir pris les précautions nécessaires. Il lui faut aussi une autorisation régulière pour hypothéquer ou aliéner les biens mis en son nom, lors même que l'opération serait avantageuse à la mission. Dans les pays où la mission catholique est reconnue comme *corps civil* avec faculté de posséder, le Préfet apostolique peut, s'il le juge utile, obliger les missionnaires à faire reconnaître légalement leurs acquisitions et à les mettre au nom de la mission. Dans le cas contraire, il est de son devoir de placer ces biens au nom de plusieurs propriétaires pour éviter le danger de pertes pour la mission.

III. C'est à chaque missionnaire à administrer les biens de sa mission sous le contrôle de l'évêque. C'est ce que nous concluons d'une décision de la Propagande, du 1er avril 1816 : « ... 2° Quale jus habet Episcopus in bona et ad bonorum administrationem, quæ a novis hisce ecclesiis sunt acquisita? — 3° Quale sacerdotibus simplicibus curam congregationum habentibus competit ? — 4° An sacerdos simplex acquirat aliquod jus in similia bona quæ intuitu Ecclesiæ sunt data illudque exerceat licite, invito episcopo? — Resp. Ad II. *Episcopos habere jus administrandi bona ab ecclesiis ac-*

[1] *Collectanea S. P. F.*, 2a edit., t. I, p. 96, n. 295.
[2] *Collectanea*, t. II, p. 155, n. 1553.

quisita ad formam canonum et juxta intentionem fundatorum. — Ad III. *Habere sub dependentia Episcopi.* — Ad IV. *Negative.* [1] »

IV. Les biens donnés doivent d'abord être employés aux usages fixés par les bienfaiteurs, *juxta intentionem fundatorum*, dit le décret du 1er avril 1816, que nous venons de citer.

Quand l'intention des fondateurs est clairement connuě, il y a obligation, en vertu du droit naturel et du droit ecclésiastique, de la suivre fidèlement sans qu'il soit permis de choisir d'autres œuvres plus utiles, semblerait-il, à la mission.

Le Saint-Siège refusa au vicaire apostolique de Cochinchine et au procureur des missions de l'Inde un indult autorisant les missionnaires, ou tout au moins les vicaires apostoliques, à commuer en d'autres œuvres plus utiles les legs et les donations faits aux missions, parce que les commutations que le Souverain Pontife peut faire en cas de nécessité ne doivent être faites, d'après le Concile de Trente, *nonnisi ex justa et rationabili causa* [2].

Toutefois, comme il pouvait se trouver des cas urgents auxquels la distance et la difficulté des communications, en 1807, ne permettaient pas de pourvoir, Pie VII accorda un pouvoir fort restreint dans un indult du 25 janvier 1807 : « SSmus... Vicario Apost. Cocincinnæ facultatem benigne concessit commutandi eleemosynas et pia legata certo cuidam operi ex voluntate benefactorum addicta, in alios pios usus, in casibus dumtaxat in quibus necessitas urgeat, ac præscripti operis exequutio impossibilis agnoscatur, ita tamen ut in casibus commutationem faciat in opera meliora et de consensu missionariorum ; eaque demum peracta certiorem reddat Sacram hanc Cong. pro obtinenda Apostolica approbatione [3]. »

V. Quand un bien a été donné à une mission sans aucune indication au sujet d'une œuvre particulière, ou bien quand les intentions du donateur ont été scrupuleusement remplies, il est au pouvoir de l'évêque d'employer les revenus superflus à des œuvres pies : « In arbitrio et potestate episcopi esse erogare in usus pios reditus bonorum ecclesiæ, qui vel ad peculiarem usum non fuerunt a benefactoribus destinati, vel, satisfacto onere a testatoribus injuncto, aliquid aliud superest de iisdem reditibus in usus pios erogandum [4]. » Ainsi est-il dit dans une décision de la Propagande du 13 janvier 1794, pour la Chine.

— Nous abordons maintenant la solution de la difficulté.

Il s'agit de bâtir une église qui est *reconnue nécessaire par les notables*, qui font fonctions de fabriciens. Nous pensons que c'est à eux surtout qu'il est donné de juger de la nécessité d'une église et de dire s'il y a, ou non, des revenus superflus à livrer à l'évêque pour ses œuvres générales.

Toutefois, comme les administrateurs ne peuvent rien faire sans l'approbation de l'évêque, ils ne peuvent bâtir leur église que de son consentement. Dans le cas où l'évêque refuserait son consentement pour la construction de l'église, ils peuvent porter la question à la Propagande en leur nom personnel et en laissant le missionnaire de côté, pour ne pas le compromettre devant l'administration centrale.

Q. — L'évêque peut-il attacher des indulgences à une formule déjà indulgenciée par Rome ?

R. — La réponse à votre question se trouve dans le décret du 12 janvier 1878 :

1° Potestne Episcopus vel alius quicumque Prælatus eidem actui pietatis sive eidem pio Sodalitio, cui a Romano Pontifice jam indulgentiæ sive plenariæ, sive partiales concessæ sunt, alias indulgentias adjungere ? Potestne crucibus, coronis, sacris imaginibus, a Papa vel a sacerdote legitima facultate munito benedictis, novas adnectere indulgentias ?

3° Potestne Episcopus eidem rei vel eidem actui pietatis cui jam Antecessor indulgentias adnexuit, novas indulgentias applicare ?

Resp. — Ad I. *Negative, nisi novæ conditiones adimplendæ præscribantur.*

Ad III. *Negative* [1].

Un évêque ne peut donc attacher des indulgences à une formule déjà indulgenciée par le Pape ou un autre évêque, qu'en prescrivant des conditions *nouvelles*.

Le motif de cette décision, c'est que les Souverains Pontifes ont toujours usé de modération pour accorder les indulgences, *ne per indiscretas et superfluas indulgentias et claves Ecclesiæ contemnantur et pœnitentiæ satisfactio enervetur* [2]. Le Concile de Trente, s'appuyant sur la coutume suivie dans l'Eglise, conseille la modération dans la concession des indulgences, *ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur* [3].

Q. — Quelle est la situation d'un chef de paroisse vis-à-vis d'une ordonnance épiscopale obligeant en conscience ?

Dans l'espèce, il s'agit du règlement des catéchismes et de l'admission des enfants à la Première Communion. Les curés peuvent-ils interpréter la volonté de l'évêque et trancher les difficultés dans certains cas donnés, à propos de la régularité de l'assistance au catéchisme ou à la messe le dimanche, de la fidélité à la confession mensuelle, etc. ?

R. — Dans toute loi, il y a lieu à une double interprétation : l'une *doctrinale*, l'autre *législative* ou légale. La première a pour but de préciser le sens de la loi d'après les *données ordinaires du droit* ; l'autre a pour but de donner l'*intention véritable du législateur*. L'interprétation légale

[1] *Collectanea*, t. I, n. 712, p. 419.
[2] Trident., Sess. XXII, cap. 6, *De Reform.* — Cf. Clementin. *Quia contigit*, tit. *de relig. domib.*
[3] *Collectanea*, t. I, n. 689, p. 409.
[4] *Collectanea*, t. I, n. 617, p. 386.

[1] *Decreta auth.*, n. 434-433.
[2] Cap. *Cum ex eo 14, de pœnit. et rem.*
[3] Sess. XXV, *Decretum de Indulg.*

est réservée à l'auteur même de la loi ou à ses supérieurs. L'interprétation doctrinale est permise à tout individu, pourvu qu'il suive les règles générales pour l'interprétation des lois.

Appliquons ces principes à un règlement de catéchisme. L'interprétation légale, qui fixe *auctoritative* la pensée du législateur, est réservée à l'évêque ; mais il n'est pas défendu à chaque curé, en présence d'un cas *indécis*, sur lequel l'Administration ne s'est pas prononcée d'une manière formelle, de décider lui-même, sans recourir pour chaque fois à l'autorité supérieure. S'il y a des personnes qui se croient lésées, libre à elles de porter l'affaire devant l'Administration.

Nous faisons cependant une exception pour les cas, assez improbables, où l'Ordinaire se serait réservé la solution de toutes les applications pratiques.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Clergé à l'Académie. *Silhouettes et portraits*, par Mgr de Moucheron, prélat dom. de S. S. Pie X. In-8 écu de 384 p., 5 f. — **Les Médecins avant et après 1789** ; *l'Amour au XVIIIe siècle*, par V. du Bled. In-12 de 312 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

I. — *Le Clergé à l'Académie*, de Mgr de Moucheron, est écrit le plus simplement du monde, sans prétention, sans plan presque, presque sur le mode d'une simple revue. On y passe en revue, en effet, tous les membres du clergé qui ont siégé à l'Académie depuis sa fondation, depuis les trois premiers élus de 1633, jusqu'au regretté cardinal Mathieu ; et l'on consacre à chacun d'eux une notice courte mais qui a l'air de tout dire, bien encadrée dans le milieu de l'époque, courtoise toujours et « académique. » Il y en a en tout 117.

Sur ces cent dix-sept immortels, plusieurs n'ont appartenu au clergé que par la tonsure ou le petit collet ; le plus grand nombre pourtant étaient prêtres ou évêques ; les Congrégations religieuses y sont représentées surtout par l'Oratoire, qui a fourni à l'Académie sept ou huit membres (dont un encore au XIXe siècle, le P. Gratry).

C'est, en somme, un tableau des gloires littéraires du clergé de France, de Bossuet et de Fénelon à Lacordaire et au cardinal Mathieu. Ces clercs académiciens n'ont pas tous eu du génie ; tous ont eu du talent, et tous ont fait honneur à l'Académie. Un chapitre spécial est intitulé : *Les ecclésiastiques exclus de l'Académie*. L'Académie dut en effet porter de ces exclusions en trois circonstances : contre l'abbé de Granier en 1646, pour une raison inconnue ; — contre Furetière en 1685, le fameux auteur du Dictionnaire subreptice ; — contre l'abbé de Saint-Pierre ensuite, en 1718, coupable, à la mort de Louis XIV, d'avoir critiqué « avec une imprudente franchise » le feu roi et de lui avoir refusé le titre de Grand (c'est cet abbé de Saint-Pierre qui est l'auteur du célèbre *Projet de paix perpétuelle*). Un quatrième enfin, l'abbé de La Bletterie, élu vers 1745, se vit fermer les portes de l'Académie par un veto royal, parce qu'il était trop janséniste (il avait fait partie de l'Oratoire aussi, pour le quitter ensuite pour une question de discipline).

Livre, comme on le voit par ces quelques traits, d'une lecture aussi agréable qu'instructive.

II. — C'est aussi un peu la monographie d'une classe sociale que M. V. Du Bled esquisse dans sa nouvelle série d'*Etudes sur la Société française* du XVIe au XXe siècle, — d'une classe sociale moins édifiante assurément que le clergé, même que le clergé académique ; et surtout c'est le monographe lui-même qui est beaucoup moins visiblement orienté vers les choses édifiantes que Mgr de Moucheron.

M. V. Du Bled écrit l'histoire, comme toujours, par l'anecdote : 25 pages sur la médecine dans l'antiquité et au moyen âge ; 200 pages ensuite sur les médecins du XVIIe, du XVIIIe, et du XIXe siècle. Jamais, depuis Molière, les médecins n'auront fait passer au bon public un aussi amusant quart d'heure que dans ces pages de M. V. Du Bled. C'est le plus formidable arsenal d'anecdotes médicales, antimédicales et circa-médicales que l'on puisse rêver. Il y en a de très édifiantes, tout à la gloire du docte corps, car M. V. Du Bled n'est point satirique de parti pris ; il ne veut même point être satirique du tout ; il est simplement historien, et ce n'est pas sa faute si l'histoire a enregistré tant d'anecdotes où la médecine ne fait pas toujours figure de docte ni d'honnête personne.

Mais, amis ou ennemis des médecins, ce qu'il y a de sûr, c'est que nul ne s'ennuiera en compagnie de M. V. Du Bled. Tout le monde cependant ne devra pas venir s'y égayer ; car, M. V. Du Bled respecte sans doute son lecteur : mais encore une fois ce n'est pas sa faute si tels médecins, surtout dans les âges déjà lointains, ont prêté flanc à des bruits trop croustillants.

Ne sont pas non plus à l'adresse des toutes jeunes filles les cent pages finales sur l'amour au XVIIIe siècle, encore que M. V. Du Bled essaie une réhabilitation de ce triste XVIIIe siècle, qui a été calomnié, dit-il. Et c'est vrai qu'il a été calomnié : mais on ne prête qu'aux riches, et toutes les noirceurs qu'on a prêtées à ce siècle, le plus triste des siècles chrétiens, il les méritait : on n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire, ou plutôt à feuilleter ses philosophes, ses moralistes. Mais il mérite peut-être aussi autre chose ; et, à côté de ces âmes qui furent monstrueuses de pourriture et de sécheresse, M. V. Du Bled n'a pas de peine à nous en révéler quelques autres qui sont vraiment sympathiques, et généreuses, pour terminer sur cette admirable princesse Louise de Bourbon-Condé, héroïne pure d'un touchant « roman d'âme » et fondatrice ensuite, à Paris, des Bénédictines du Temple, † 1824.

Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie. — Vol. in-12 de 100 à 150 p., 1 f. 50, *franco* 1 f. 75. — Paris, Bloud.

C'est une nouvelle collection que nous annonçons ici. Il faut d'abord en bien préciser le caractère à nos lecteurs. Elle ne sera et ne veut être ni apologétique, ni théologique, ni même philosophique, au sens métaphysique que l'on attribue souvent à ce mot : elle sera scientifique, rigoureusement scientifique, sans aucune préoccupation étrangère à l'investigation scientifique.

Ses principaux collaborateurs seront des médecins. C'est dire à quel genre de questions elle s'attachera surtout, et sous quel angle elle les envisagera. Elle ne s'interdira pas les grandes questions classiques de psychologie générale ; mais elle les étudiera selon la méthodologie scientifique à laquelle on fait gloire d'avoir renouvelé leur aspect et leur position. Et elle ira de préférence aux questions spéciales, vraiment nouvelles, de la psychologie soit normale, soit pathologique, soit ethnique et comparée. Elle sera métapsychique aussi ; et l'on sait que ce mot de *métapsychie* est le terme générique proposé par le Dr. Charles Richet au Con-

grès psychologique de Rome (1906) et adopté pour définir l'ensemble des phénomènes sur lesquels les sciences psychologiques n'ont point encore fourni de résultats concluants.

Un certain nombre de ces questions touchent au domaine de la théologie et de la morale. Notre collection s'en tiendra à l'écart. On peut regretter cette neutralité. C'eût été bénéfice pour tout le monde que nos auteurs prissent contact avec la théologie catholique. Ils ne l'ont pas voulu. Ils ont décidé de rester chez eux, rigoureusement confinés derrière les barrières de leur méthode scientifique. On peut du moins, je crois, espérer qu'ils n'en sortiront pas et qu'ils ne tenteront nulle incursion sur un domaine dont ils savent qu'ils n'ont pas la clef. D'autant qu'ils savent aussi (puisqu'ils se font éditer à la librairie Bloud) que leurs travaux sont appelés à pénétrer, plus largement que ne le font d'ordinaire les travaux de cet ordre, dans le public catholique.

Six volumes déjà ont paru.

Le premier est de M. Vaschide (mort l'an dernier, directeur-adjoint du Laboratoire de Psychologie pathologique de l'Ecole des Hautes-Etudes), *Les Hallucinations télépathiques :* bon exposé de la question, et surtout de ses obscurités et de l'insuffisance plus ou moins prétentieuse de certaines solutions hâtives. Vaschide propose aussitôt, modestement, un essai de solution basé sur sa théorie personnelle du *parallélisme psychologique et affectif :* la source des hallucinations télépathiques serait à chercher dans notre vie psychique et subconsciente. Vaschide, comme il est de mode aujourd'hui, attribue au subconscient quantité de choses dont il ignore la cause. Ce serait beaucoup plus simple de dire, sans grands mots, qu'on ignore. On a écrit énormément sur la télépathie : sur les explications plausibles de ces phénomènes, nous n'avons encore rien lu de plus clair et de plus sage que ce qu'en a dit l'abbé Gayraud, il y a une dizaine d'années, dans un chapitre de ses *Questions du jour*.

Le Spiritisme dans ses rapports avec la folie, par le Dr. Marcel Viollet, médecin des Asiles. M. Viollet n'est ni un croyant ni un incroyant du spiritisme ; il se refuse à lui faire son procès théorique, à le traiter de délire ; mais il ne peut s'empêcher de constater qu'il y a de très nombreux cas de folie spirite, et que le spiritisme constitue « un vaste bouillon de culture pour tous les errements, pour toutes les déséquilibrations, pour toutes les folies ». — Deux classes à établir dans ces folies : 1° les délires d'origine spirite, et 2° les folies dont le spiritisme n'est pas l'origine mais dont il colore les délires.

L'Audition morbide, par le Dr. Marie, médecin en chef de l'Asile de Villejuif : étude technique, mais très riche de faits constatés, de troubles de l'audition : 1° troubles par insuffisance *(hypoacousie)*, étudiés chez les idiots et chez les insuffisants psychiques ; — 2° troubles par excès *(hyperacousie*, ou mieux, *dysacousie)*, où il faut voir, non pas une sensibilité plus exquise des sens, mais des « réactions exagérées vis-à-vis d'excitations banales recueillies par des récepteurs périphériques normaux. »

Les Préjugés sur la Folie, par la princesse Lubomirska : un mot sur les préjugés des âges mythologiques où l'on attribuait à toute folie une origine surnaturelle : préjugés tombés aujourd'hui. — Mais ce qui n'est pas tombé, ce sont les préjugés touchant la contagiosité de la folie, touchant son incurabilité, touchant le danger permanent qui résulte du voisinage des fous : autant de préjugés qui rendent intolérable la situation des fous libérés. Et l'auteur de ce travail, membre du Patronage qui guide hors de l'asile les premiers pas des aliénés guéris, essaie de dissiper ces préjugés et d'aplanir ainsi les obstacles qui se dressent partout sur le chemin de ses chers patronés et qui ne justifient que trop le dicton connu : « Il vaut mieux sortir de prison que d'un asile d'aliénés. » — Allégations ridicules sur le moyen âge : l'auteur a l'air de dire que c'était l'usage, alors, de traîner au bûcher « pour crime de sorcellerie l'aliéné, maudit de Dieu » (p. XIII). Il est beaucoup plus difficile à une femme, même savante, de faire abstraction de son anticléricalisme qu'à un homme ; et les directeurs de la nouvelle Collection seront mieux avisés, à l'avenir, de ne plus faire appel à des plumes féminines, fussent-elles de princesses.

La Pathologie de l'Attention, par M. Vaschide et Raymond Meunier : sujet fort intéressant, mais traité avec un appareil scientifique qui en rend la lecture fort austère : un tableau final donne la synthèse des principaux résultats constatés par l'expérience, suivant que les sujets étaient anémiés par le jeûne, ou affaiblis dans leurs facultés intellectuelles, ou névropathes, ou neurasthéniques, ou hystériques, etc.

Les Synesthésies, par Henry Laures : nom donné aux phénomènes d'association entre plusieurs sensations d'ordres différents dont une seule est d'origine objective, et l'autre ou les autres, d'origine subjective ; — par exemple, *l'audition colorée* (qui est le plus commun des phénomènes synesthésiques) ou audition d'un son qui provoque une sensation de couleur perçue dans le champ de la vision mentale. — Notre auteur les répartit en deux groupes : 1° Synesthésies ne présentant aucun caractère émotionnel, du type de l'audition colorée simple ; — 2° Synesthésies dans lesquelles l'une des données sensorielles, ou toutes deux, sont de caractère émotionnel : constatées surtout chez des sujets soit anormaux, soit de culture développée.

La Théologie de Bellarmin, par J. de La Servière, S. J. — In-8 de XXVII-764 p., 8 f. — Paris, Beauchesne.

Histoire des Commandements de l'Eglise, par A. Villien, prof. à l'Institut cath. de Paris. — In-12 de XII-357 p., 3 f. 50. — Paris, Gabalda.

I. — Le travail que le P. de La Servière consacre à la *Théologie de Bellarmin* est énorme. Quand on en achève la lecture, on trouve qu'il est trop court, et que l'auteur eût pu avantageusement en faire deux volumes.

C'est là une impression qui est évidemment à l'éloge du P. de La Servière : un éloge qui pourtant ne va pas sans critique. Le P. de La Servière est intéressant, captivant même, jusqu'au bout, ce qui n'est pas toujours le cas pour des ouvrages de cette envergure. Mais il n'est pas complet ; et c'est le dessein même de son œuvre que nous aurions à critiquer.

Bellarmin n'est peut-être pas le plus grand théologien du XVI^e^ siècle. D'autres ont fait preuve de facultés plus originales, ouvert à la théologie des routes nouvelles : tels Cajétan ou Melchior Cano. Mais aucun n'a été aussi universel que Bellarmin ; aucun n'a, comme Bellarmin, groupé dans une puissante synthèse l'ensemble des arguments que l'Eglise opposa à la multitude des sectes nées au XVI^e^ siècle.

C'est de cette synthèse que l'on prendra ici une idée rapide, mais substantielle. On connaîtra, en somme, Bellarmin quand on fermera ce livre. Mais Bellarmin n'est pas le dernier mot de la théologie catholique. La pensée théologique a fait des progrès depuis Bellarmin. Et ce sont ces progrès, ces éclaircissements que nous regrettons que le P. de La Servière n'ait pas indiqués de quelques mots. Il nous donne la pensée de Bellarmin, très bien ; mais cette pensée même peut appeler une critique ou un complément que l'on aurait été heureux de trouver ici.

Exemple : p. 7, on rappelle les thèses dénoncées dans Lessius en 1587 par l'Université de Louvain, celle-ci notamment : — « Un livre (tel qu'est peut-être le second des Machabées) écrit sans l'assistance du Saint-Esprit, par les seules forces humaines, peut devenir Ecriture sainte si l'Esprit-Saint affirme postérieu-

rement qu'il ne s'y trouve rien de contraire à la vérité » : — sur quoi Bellarmin écrit que cette proposition, « pour laquelle l'auteur a écrit récemment une apologie, semble tolérable, bien que je n'en sois pas entièrement satisfait, si on la prend avec les modifications et les tempéraments qu'il y a apportés. » — Non, cette proposition n'est pas « tolérable », elle n'a pas à être modifiée ni tempérée : elle est à rejeter purement et simplement : cf. Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, cp. 2 : *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati...* : ce texte du Concile ne parle que de l'autorité de l'Eglise ; mais peu importe que ce soit à l'autorité de l'Eglise ou à celle de l'Esprit-Saint que l'on fasse appel pour une approbation postérieure : du moment que le livre a été *sola humana industria concinnatus*, il ne peut pas « devenir » Ecriture sainte.

De même, aux chapitres *Pouvoir du Pape en matières temporelles*, p. 129 sqq., *Origine du pouvoir civil, droit de guerre, droit de résistance, droit de révolte*, etc., p. 244 sqq., la pensée de Bellarmin appellerait bien des éclaircissements ou peut-être des rectifications : les enseignements de Léon XIII notamment ont précisé bien des points sur ces matières si délicates.

Le P. de La Servière nous dit, dans son *Avant-Propos*, p. XVI, qu'il n'a pas voulu faire double emploi avec l'exposé qu'a donné précédemment de certaines théories de Bellarmin M. Turmel, au t. II de son *Hist. de la Théologie positive.* Ceci est un scrupule excessif. L'exposé de M. Turmel a été critiqué ici, brièvement, et aurait pu l'être très longuement. Ce n'est pas chez M. Turmel que l'on pourra jamais chercher la pensée de Bellarmin pas plus que la pensée des autres maîtres de la théologie ; et le P. de La Servière aurait rendu service à tout le monde en reprenant complètement, avec clarté et conscience comme il fait toujours, les chapitres de la théologie bellarminienne touchés déjà par M. Turmel.

Mais c'est trop nous attarder sur une observation critique dont il ne faut pas exagérer la portée et qui n'enlève rien à l'utilité pratique de ce beau livre : les travailleurs y recourront toujours avec sûreté, et même les lecteurs pressés seront charmés d'y prendre aisément un panorama complet de la controverse catholique au temps de la Contre-Réformation.

II. — M. Villien a publié son *Histoire des commandements de l'Eglise* d'abord dans la *Revue du Clergé français*. C'est œuvre d'historien, non de moraliste. Car les Commandements de l'Eglise ont une histoire ; ils ne sont pas, comme la loi naturelle et les Commandements de Dieu, intangibles. Ils n'ont pas toujours existé ; plusieurs ont été observés d'abord à titre surtout d'indications, de conseils, d'appels à la générosité des chrétiens, jusqu'à ce que le relâchement général est venu obliger l'Eglise à les formuler en préceptes positifs ; et, une fois formulés, ils ont subi, au cours des temps, mainte modification.

Tout ceci, c'est de l'histoire sans doute, et M. Villien l'étudie en historien et en canoniste admirablement documenté. Mais qui ne voit quel intérêt tout ceci offre aussi au moraliste ? Ce qui pour nous n'est plus que de l'histoire, a été, pour nos pères, de la morale positive ; et ce qu'ils ont fait de cette morale est toujours un enseignement utile à leurs petits-fils, enseignement d'édification souvent, mais souvent aussi enseignement qui nous fait toucher du doigt les écueils à éviter.

Les dîmes, le précepte de l'assistance à la messe, les luttes entre les curés et le clergé régulier, les interprétations variables données au précepte de l'abstention des œuvres serviles, l'origine des fêtes et leur chômage au cours des siècles et suivant les régions, la confession annuelle au *proprius sacerdos*, la communion pascale à recevoir aussi du *proprius sacerdos* et de lui seul, le jeûne, l'abstinence et ses divers degrés, ses sanctions, ses dispenses : autant de sujets dont l'histoire est pour nous tout autre chose qu'un objet de simple curiosité ou d'érudition.

L'optimisme de Schopenhauer, par Stanislas Rzewuski. — SCHOPENHAUER. **Ethique, Droit et Politique,** trad. fr. par Aug. Dietrich. — Vol. in-12 de 180 et 190 p., à 2 fr. 50. — Paris, Alcan.

Art et Apologétique, par A. Sertillanges. — In-12 de 334 p., 3 fr. 50. — Paris, Bloud.

I. — De l'optimisme chez Schopenhauer ! voilà bien le plus imprévu, et, en apparence, le plus paradoxal des titres. Et cependant, il faut bien qu'il y en ait eu en effet ; car, si Schopenhauer avait été aussi absolument pessimiste qu'il a voulu l'être ou qu'il a prétendu l'être en rigueur de logique abstraite, ni il n'aurait pu vivre de sa doctrine ou dans sa doctrine, ni elle n'aurait exercé, après la première griserie de désespoir, une influence aussi durable.

Ce sont ces éléments d'optimisme que M. Rzewuski s'attache à mettre en lumière ; et ce faisant, il ne semble pas faire une mauvaise œuvre. On est certainement heureux d'apprendre de Schopenhauer lui-même combien la notion du bonheur est indestructible dans l'âme et comment tout système de l'univers, pour essentiellement pessimiste qu'il soit, doit pourtant lui attribuer une place nécessaire dans les fondements de toutes choses.

Beaucoup plus encore que la notion de bonheur, c'est la notion de beauté qui oriente Schopenhauer vers l'optimisme. Il a des pages sublimes, incomparables, sur la Mission de l'Art immortel, sur le but de Libération, d'Apaisement et de Consolation que l'artiste doit poursuivre avant tout. Personne n'a exprimé avec plus de force et d'éloquence le sortilège qui se dégage de cette conquête suprême : la Beauté parfaite, saisie au passage, fixée en une œuvre d'imagination, l'Eternité étreinte par une créature périssable, l'Absolu se manifestant en ce phénomène singulier qu'est une œuvre d'art et qui semble une sorte d'intermédiaire entre la réalité d'ici-bas et le monde mystérieux de l'au-delà. Personne n'a exprimé avec une émotion plus persuasive, une sincérité d'accent plus touchante, la noblesse, la grandeur, la pérennité, le charme, à nuls autres pareils, de l'Art qui plane et rayonne au-dessus des misères, des souffrances et des épreuves de l'existence universelle.

« Oui, l'Art est vraiment supérieur à la Vie, puisqu'il permet de l'oublier. »

Pauvre optimisme sans doute, qu'un optimisme fondé uniquement ou principalement sur la jouissance esthétique ! Optimisme caduc, et d'où l'on retombe bien vite et douloureusement au pessimisme qui est le fonds de la doctrine de Schopenhauer. Optimisme réel cependant, et solide, si l'on a soin de laisser la jouissance esthétique à la place qui lui revient, c'est-à-dire, non à la base de notre bonheur, mais à titre d'ornement. L'art n'est pas, à lui seul, une source de bonheur solide ; mais il en peut devenir un élément accessoire et légitime. De lui-même il ne nous unit pas à Dieu ; mais il peut faciliter le retour aux égarés et faire mieux sentir aux justes les joies de l'union divine. Et c'est à ce titre que l'Eglise a toujours aimé à y recourir.

II. — *Ethique, Droit et Politique* fait partie de ces *Parerga et Paralipomena* que l'on est en train de traduire pour la première fois en français. Schopenhauer les a écrits quasi au jour le jour, sous l'inspiration du moment, sous le choc d'une idée dont il se sentait plein et qu'il voulait fixer. On les a unis ensuite ensemble avec un peu de chaux et de mortier : ce qui fait que le lien n'en est pas toujours très apparent et qu'ils ont parfois un air de décousu ; mais l'unité profonde de la pensée d'où ils ont jailli n'en est peut-être que plus sensible.

C'est ainsi qu'on trouvera dans cet opuscule, sur les divers points de la morale naturelle, — y compris le droit et la politique, qui pour Sch. font partie de la morale, — des vues souvent humoristiques, souvent paradoxales, mais toujours suggestives, étayées de faits intéressants. C'est du Schopenhauer, et ce n'est pas fait pour tout le monde ; mais on ne s'y ennuie pas. On s'y cabre souvent ; mais il n'est pas malsain d'avoir quelquefois à se cabrer.

III. — Il y a un instant je rappelais le rôle admirable que Schopenhauer assigne à l'art envisagé comme facteur de bonheur et d'élévation morale.

Et voici qu'un nouveau volume du P. Sertillanges nous apporte, sinon sur cette question précisément, du moins sur une question fort analogue, une série d'exposés et de discussions des plus intéressantes.

Le P. Sertillanges intitule son ouvrage : *Art et Apologétique*. Quel rapport entre ces deux mots, c'est-à-dire entre les deux idées qu'ils expriment ? Qu'est-ce que l'apologétique peut demander à l'art, attendre de l'art ? L'art peut-il se faire apologiste ? L'est-il, par cela seul qu'il travaille, sous certaines conditions, à cette beauté qui est son œuvre propre ?

Du point de vue purement spéculatif, on pourrait répondre à priori oui, puisque la Beauté c'est Dieu et que toute beauté créée est un reflet de la Beauté incréée. Mais en pratique, et par suite de la fragilité de notre nature, on sait que les choses ne se passent point aussi candidement.

Et c'est pourquoi, sans s'attarder à des spéculations de cette sorte, le P. Sertillanges pose dès l'abord en principe la triple compétence de l'art, 1° pour évoquer le sentiment religieux, 2° pour exprimer le dogme religieux, 3° pour présenter et commenter à sa manière les faits religieux.

C'est cette triple puissance de l'art que le P. S. développe et met en lumière excellente dans la Ire partie de l'ouvrage, dans les 150 premières pages.

Après cela, il retourne la question. Après nous avoir montré ce que peut l'art pour l'apologiste, il se demande si la réciproque est vraie, — c'est à-dire si la pensée religieuse, et en particulier la pensée chrétienne et catholique possède une valeur d'art ; si par quelque côté elle peut être jugée étrangère ou antagoniste ; si elle a pour elle les faits, dans la longue carrière qu'elle a fournie et à l'épreuve des contacts permanents qui se sont établis entre elle et l'art ou les artistes.

Autant de questions dont on entrevoit tout de suite l'ampleur. Elles nous sont familières ; nous avons été familiarisés avec elles par le *Génie du Christianisme*. Mais on les trouvera ici traitées, remuées, explorées en toutes leurs profondeurs qui se confondent avec les profondeurs mêmes de l'âme humaine et du plan divin, par un philosophe qui est en même temps, sur ces matières complexes, un théologien : deux titres dont Chateaubriand ne mérita malheureusement ni l'un ni l'autre.

Ce sont des questions dont il faut que le clergé soit instruit. Elles soulèvent une foule d'objections qui traînent dans tous nos journaux à un sou, chaque fois que l'actualité amène nos feuilletonistes à aborder la critique d'art. Cette théorie, par exemple, de la « liberté » intangible de l'art, et de son incompatibilité avec l'ascétisme chrétien, comme le P. Sertillanges la prend corps à corps, avec sa franchise coutumière, et que l'art, pas plus que quoi que ce soit qui est de l'homme, n'échappe à la loi de la discipline ! Affranchir la vie humaine de toute contrainte, c'est préparer à bref délai le triomphe des appétits inférieurs et ruiner la vie raisonnable. De même, affranchir l'art, lui abandonner comme un domaine absolu la vie en toutes ses manifestations, c'est méconnaître que la vie humaine a besoin de règle : la glorification de la chair par l'art n'est pas plus morale, est aussi anti-humaine que la glorification de la chair dans la vie pratique : la première est toujours le prélude ou l'accompagnement de la seconde.

Cette question de la liberté de l'art se rattache ainsi et tient aux plus hautes questions de la vie humaine, à quelques-unes des plus hautes questions aussi de l'histoire, — à la question, par exemple, de la Renaissance, qui est abordée ici de main de maître.

Haydn, par Michel Brenet. — In-8 écu de 210 p., 3 f. 50. — Paris, Alcan.

Etudes sur la littérature française. *VIe série*, par R. Doumic. — In-12 de 360 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

H. Taine. **Pages choisies,** par V. Giraud. — In-16 de xv-381 pages, 3 fr. 50. — Paris, Hachette.

I. — L'Allemagne se prépare à fêter avec ferveur, en 1909, le centenaire de la mort de Joseph Haydn. Certainement l'un des meilleurs hommages rendus au vieux maître, — et le plus efficace, — sera l'étude que vient de lui consacrer M. Michel Brenet dans cette collection *Les Maîtres de la Musique*, qu'il a inaugurée lui-même voici trois ou quatre ans avec son *Palestrina*.

Haydn est, entre Bach et Beethoven, un des grands noms de la musique. Mais il est aussi, dans nos rangs, l'un des plus aimés et des plus populaires. Nous l'avons tous goûté quand nous étions jeunes. Il n'est pas de petit séminaire où l'on n'aime à exécuter quelques chœurs au moins de ses oratorios, *La Création, Les Saisons, Les Sept Paroles du Christ*. Une de nos mélodies du *Tantum ergo* n'est autre que l'*Hymne national autrichien* composé par Haydn en 1797 à la gloire de l'empereur François (et les Autrichiens sont stupéfaits quand on leur dit qu'en France on utilise leur *Hymne national* comme *Tantum ergo)*. Les oratorios ne sont cependant qu'une mince partie de l'œuvre de Haydn, même de son œuvre religieuse, très variée (messes, antiennes à la Sainte Vierge, *Te Deum*, etc.) ; et il a écrit aussi beaucoup de musique profane, opéras, opérettes, duos, cantates, chœurs, lieds, ballades, etc., et une musique instrumentale très abondante, symphonies, concertos, concertinos, divertissements, sonates, trios, quatuors, etc. La nouvelle édition qui se prépare de ses Œuvres complètes comprendra 80 volumes et 16.000 pages in folio.

Mais, instrumentale ou vocale, profane ou religieuse, sa musique est toujours calme, heureuse, paisible, raisonnable, claire, fraîche et gaie. Pas de véhémences et de fureurs passionnelles ; pas de langueurs et de morbidesses non plus. De méchantes langues le relèguent parfois parmi les classiques de l'enfance et disent que pour l'aimer, il faut être très jeune, ou bien déjà sur le second versant de la vie, à l'âge où l'on commence à retrouver quelque chose de la sérénité de l'enfance. N'est-ce pas, sous apparence de critique, le meilleur éloge que l'on puisse faire de l'art de Haydn ?

Haydn était une âme simple. Il était né (à Rohrau, village non loin de Vienne, en 1732) sous un toit de chaume, de parents pauvres, d'un père charron et d'une mère qui avait été cuisinière chez les seigneurs du lieu. Il a gardé toute sa vie la simplicité de son enfance, la candeur de la foi de son village. Quand il terminait un manuscrit, il aimait à inscrire, en manière de signature, quelque formule de dévotion : *Laus Deo et V. M., Laus omnipotenti Deo et Beatissimæ Virgini Mariæ*, etc. Il signait ainsi même ses œuvres profanes, ses opérettes bouffes, ses *burlette*. Il n'avait pas de respect humain. Il raconta un jour candidement l'ordre de ses journées au compositeur Schulz, qui vint le voir en 1770 et qui en a laissé la relation :

« Voyez-vous, lui disait-il, je me lève de bonne heure, et, sitôt habillé, je me mets à genoux et je prie Dieu et la Sainte Vierge que tout me réussisse encore aujourd'hui. Après que j'ai pris un petit déjeuner, je m'assieds à mon clavier et je commence à chercher. Si je